

LA UMBANDA ARGENTINA Y EL CAMPO SOCIAL TRANSNACIONAL AFRO

Renée de la Torre¹

TIEMPO DE PREPARACIÓN: A COCCIÓN LENTA...

El artículo de Alejandro Frigerio es como un buen cocido (un potaje de caldo de res con verduras) que, además de requerir buenos y variados ingredientes, sólo se logra con la cocción lenta. Es un trabajo resultado del cocimiento lento de múltiples intervenciones de investigación en torno al fenómeno de transnacionalización de la Umbanda y el Batuque visto desde Argentina. El texto se titula “A transnacionalização como um fluxo religioso na fronteira e campo social”, y para ser fiel a su título combina observaciones y reflexiones analíticas sobre el desenvolvimiento que estas religiones han tenido en un espacio de frontera transnacional que comprende Porto Alegre (Brasil), Montevideo (Uruguay) y Buenos Aires (Argentina). Esta frontera no es la frontera tradicional que divide a las naciones, sino que más bien es una frontera heurística trazada por los intercambios y diferenciaciones identitarias por las cuales circula y se engarzan familias espirituales en torno a la Umbanda y el Batuque.

El estudio del campo transnacional requirió del seguimiento temporal de las redes transnacionales a través de la tecnología informática: foros de MSN y fotoblogs, si bien los primeros lograron crear y ampliar comunidades virtuales transnacionales, los segundos se tronaron en arenas de competitividad en las cuales se lucha por las calificaciones y clasificaciones de las variantes y los líderes religiosos, este nueva arena “off-line” va redefiniendo los procesos de certificación y autorización tradicionales de los especialistas religiosos. Mirar esto no sólo es cuestión de desplazamientos geográficos, sino sobre todo de una mirada de larga duración que ve, como si mirara las olas del mar, los desplazamientos históricos del proceso de transnacionalización.

¹ Profesora-Investigadora CIESAS Occidente

LOS INGREDIENTES

El texto, como se puede leer en las referencias bibliográficas, va tomando ingredientes variados sobre el objeto estudiado. Frigerio los fue recolectando, traduciendo y analizando desde finales de los años noventa hasta la actualidad. Como él mismo reporta “más de dos décadas de investigación”. Impresiona que este ensayo sea mucho más que una recopilación de su propia trayectoria intelectual, pues lo que hace no es una suma de aportes, evitando así caer en el “refrito”² de sus propias ideas. Tampoco es un trabajo de más de lo mismo con distintos condimentos. Antes bien, el texto logra una concepción compleja y novedosa del fenómeno estudiado pues está colocado en un marco analítico de mayor complejidad y envergadura: el de un campo transnacional, que a la vez atiende las estrategias de acomodación en los diferentes contextos nacionales y que para sumarle dificultad al asunto se modifican a lo largo del tiempo y en su interacción con los dominios transnacionales.

Resalta que, sin renegar ni olvidar sus sentidos interpretativos originales (como fueron el cambio de status de religiones afro brasileñas a ser consideradas como sectas y cultos peligroso en Argentina, los aspectos de medicalización de la umbanda, los procesos de conversión de los argentinos, las redes entre las familias rituales del circuito Porto Alegre/Uruguay/Buenos Aires, los efectos y alcances de las diásporas, su difusión y polemización en los medios y las redes sociales, las estrategias de acomodación con los sistema milagrosos de la religiosidad popular porteña, el énfasis en los puentes cognitivos que permiten la apropiación y extensión de los significados entre-culturales, el tema de la raza, de los derechos, etcétera) logra reubicar estas dimensiones de una manera desenmarañada y las trans-significa a la luz de un entramado de “relaciones interligadas a través de las cuales ideas, prácticas y recursos son intercambiados, organizados y transformados de forma desigual”.

² Refrito es una palabra que bien alude a la reproducción e incluso plagio de las ideas de otro, o a la repetición de las ideas de uno mismo, pero a la vez se refiere a la carne que de tanto pasarla por aceite acaba sabiendo a quemado.

NIVEL DE DIFICULTAD: UN CAMPO MULTIDIMENSIONAL

En cuanto al campo transnacional, (retomando la propuesta de Glick Schiler; Levitt, 2004) Alejandro traza el espacio con mayor amplitud abarcando una nueva red panafricana, una religión en torno a los orisha (Capone; Frigerio, 2012), por la cual circulan ideas, símbolos, rituales, practicantes, pai de santos y babalaos e información de estas dos modalidades religiosas que, junto con versiones de la santería cubana y el Ifá yoruba se agrupan y se confrontan como practicantes del Ifá y de la rebasan y amplían el radio de acción de la frontera formada por brasileños, argentinos y uruguayos.

A diferencia de Schiller y Levitt, Alejandro no sólo pone atención a la circulación y a la práctica que unifica un espacio multilocal, sino que además atiende un espacio unificado que impacta a la frontera descentralizando y disminuyendo la influencia que Brasil ostentaba en esta práctica de origen afrobrasileña. Esta preparación complejiza el análisis pues el contexto es tridimensional, abarcando primero, la triple frontera del merco sur; segundo el contexto propio nacional de Argentina con fronteras e idiosincrasia cultural propia y tercero el campo social de la red transnacional multidimensional, con pliegues afro brasileña, afro latinoamericana, afro yoruba, afro Ifá, afro orisha, etc.

Estos flujos antes que nada provocan desplazamientos geográficos, pero también generan nuevos territorios, redimensionan los campos, y a la vez regeneran fronteras (más en el sentido de espacios de intersección que de división). Los flujos, y sobre todo las interacciones estudiados no ocurren únicamente de manera espacial traspasando fronteras nacionales, sino que también y fundamentalmente ocurren en desplazamientos de posiciones de poder cultural. Si en Brasil la umbanda es una religión que forma parte del inventario del folklore nacional, en Argentina, no sólo no goza de dicho reconocimiento, sino que, como lo expone el autor, ha sido severamente estigmatizada por las agencias estatales y los medios de comunicación, que la clasifican y promueven como una secta peligrosa, pues se le asocia con el sacrificio de animales y con actividades criminales. Esto le da un estatuto nacional contrastante con Brasil, pues allá es una práctica que actualmente

se puede realizar de manera pública, mientras que en Argentina mantiene, por necesidad, cierta clandestinidad.

El análisis se complica, pues como hemos dicho se juega en tres escalas de relaciones (intra: Buenos Aires; intr.: frontera MERCOSUR; y transred panafricana ifá)³ cada una con nodos diferenciados, con relaciones de autoridad distintas y con reglas internas particulares, pero a la vez interconectados. Recordando a Firth 1954, (citado Forsé, 1991, p.251), el reto al estudiar una red es atender los efectos que un nodo puede tener sobre otros nodos que se encuentran interconectados a la red pues como él sostiene: “lo que pase entre un par de ‘nodos’ no puede dejar de afectar lo que pasa en un par adyacente”. De esta manera Alejandro se propone mirar las afectaciones múltiples y en diversos sentidos que tiene la transnacionalización en la afectación de la tradición umbanda.

En virtud de los efectos enunciados por Firth, los procesos de desterritorialización y reterritorialización ocurren no sólo en el lugar donde se practican, sino en el campo social transnacional que redefine su organización y sentido. Esto sugiere que la interconexión de un objeto con otros puntos de la red acciona procesos de transversalización, cuya interacción produce atravesamientos y efectos en distintas direcciones, provocando que eventos de distinto origen y pertenecientes a distintos contextos culturales provoquen efectos en otro objeto, pues como sostienen Piaget y García: “cada vez que hay un rebasamiento, lo que fue rebasado está de alguna manera integrado en el rebasante” (Piaget; García, 1987, p. 34). Son geografías de poder y proceso de prestigio distintos pero a la vez interconectados que inciden en otras escalas desplazando y recomponiendo sedes, prestigios, hegemonías, saberes especializados y procesos de autenticación. En este sentido Frigerio aborda una intensa competitividad y lucha por el reconocimiento del capital simbólico de diferentes familias rituales y pai de santos. En este sentido, el estudio de

³ Jean Piaget y Rolando García plantean que para conocer un objeto se puede hacer desde tres niveles: el intra-objetal (análisis interno de los objetos); el inter-objetal (estudio de las relaciones e intercambios entre objetos similares y sus transformaciones) y el trans-objeto (estudio de la construcción de nuevas estructuras y del dinamismo de las redes) (Piaget; García, 1987, p. 33).

la transnacionalización de las religiones afrolatinoamericanas que, durante mucho tiempo fueron espacios de resistencia cultural anticolonialista, amplía las fronteras de las resistencias subalternas, en nuevos marcos estructurados por diferentes sentidos hegemónicos que re colocan y resignifican no sólo el sentido de las creencias y las prácticas meramente religiosas, sino también desplazan y reemplazan los soportes culturales de sus nuevos practicantes. No obstante, ello no niega que su relocalización adquiere a su vez sentidos y se adapta a los reconocimientos a la diferencia marcados fundamentalmente por la manera en que las naciones brindan reconocimiento y estatuto a las concepciones de raza, la etnicidad, la nacionalidad y la clase social (Segato, 2007). Pero, más allá de los reconocimientos oficiales y de los discursos nacionales sobre la identidad argentina, como demuestra Frigerio, también existe una religiosidad “subcutánea” que es practicada subrepticamente en la cotidianidad de los barrios de los argentinos y que no es ni reconocida ni promovida por las agencias estatales ni por las iglesias. Estas prácticas de religiosidad popular, mantienen vivas y vigentes creencias de tipo mágico religioso que constituyen – para Frigerio – los “puentes cognitivos” que explican la familiarización de los argentinos con la umbanda, y que canalizan narrativas “subalternas” de pertenencia a la nación argentina. Este planteamiento encuentra sustento en los trabajos de Sanchis sobre sincretismo en Brasil y de Seman (2008) sobre la religiosidad popular como matriz de una espiritualidad cosmológica, holista y relacional que habilita el pluralismo y el ecumenismo de la práctica religiosa de los porteños.

LA COCINA Y EL INSTRUMENTAL

Los procesos de transnacionalización de las religiones subalternas, como es el caso de las religiones afroamericanas, ocurre en sentido contrario (Csordas, 2009; Argyriadis *et al.*, 2012) a la impulsada por los Estados-nación imperialistas: de sur a norte, de una periferia a un centro cosmopolita, de las culturas subalternas a las religiones institucionalizadas (Argyriadis; De la Torre, 2012, p. 13). A diferencia de la globalización de las religiones multinacionales, que ponen en marcha sus misiones desde los centros

metropolitanos hacia las periferias tendiendo a centralizar y homogenizar el poder y la cultura; las religiones transnacionalizadas son – nos dice el autor – “policentradas” y no derivan únicamente de las grandes instituciones, sino que se encuentran transversalizadas. No son movimientos masivos, ni pretenden constituirse en mayoría. Antes bien, constituyen una filigrana fina, pero a la vez densa, que redibuja una nueva geografía espiritual del mundo actual. Un elemento diferenciador, es que no buscan la imposición o reproducción de las estructuras societales dominantes del poder, sino que más bien tienden a promover un reacomodo en las estructuras de poder que rigen la globalización. Los casos más estudiados son los relacionados con la migración, y en ellos es muy claro que de alguna manera los migrantes cargan con un pedazo de su cultura a ese otro lugar para mantener vínculos y refundar su comunidad local estableciendo campos transnacionales (como lo han reportado Levit; Glick Schiller, 2004). No obstante, la migración no es el único vector de transnacionalización.

PREPARACIÓN

En el caso estudiado por Frigerio, si bien la migración estuvo presente en los uruguayos iniciados que llevaron la umbanda y el batuque a Buenos Aires, estas religiones se instalan, se difunden y crecen entre los porteños a partir de la década de los ochenta, que da fin a la dictadura. El crecimiento se genera en condiciones en que estas manifestaciones estaban estigmatizadas, y aun así fueron las clases medias urbanas, que en general no tenían ni raíces culturales africanas, ni eran descendientes de grupos afro (aunque ahora se argumenta la presencia histórica de los africanos en Argentina durante el siglo XVII y XIX), quienes optaron de manera libre por adentrarse y posteriormente afiliarse a las religiones umbanda. Esto significa la búsqueda de un sentido contrario al propuesto por los artífices de la identidad nacional: homogeneizada por el sentido de blanquitud europea. Incorporarse a una religión una religión que es baluarte del sentido nacional brasileño (sincretismo afro-brasileño) sino también de sentido racial (africano) y además de sentido de clase social (subalterno), y que debido a su búsqueda de raíces

yorubas se africaniza, remite a sus practicantes a formar parte de un linaje imaginado africano, es decir a optar por constituirse en una alteridad con carácter de minoría local que, por el hecho de ir a contra corriente, no pude estar al margen de su politización, pero no entendida en los terrenos de la real politik, sino de las ciudadanías culturales que se politizan mediante la lucha por el reconocimiento.

MARIDAJE PARA DEGUSTAR

Mientras leo este caso estudiado por Frigerio encuentro paralelos y a la vez contrastes enormes con el caso de la apropiación que los “chicanos” (estadounidenses de origen mexicano) hicieron de las danzas “aztecas”. El principal paralelo es la asunción libre de una práctica portadora de una identidad estigmatizada, social y racialmente, pues lo indio en México, aunque reivindicado en el discurso patriótico como parte del patrimonio nacional, goza de una vital discriminación racial, aunque jamás tematizada porque niega en medio de la utopía de una unidad mestizada. No obstante, el indio imperial (diferente al actual indio campesino y lumpen urbano) es parte de la memoria glorificada del mexicano basado en el imperio azteca) (Gallinier, 2008). Por tanto vestirse como azteca, aunque con un renovado estilo kitsch, y aprender a hablar náhuatl en una academia, no te convierte ni te hace que te confundan con el indio vivo, sino que alude a una representación “imperial” del azteca, que imita al griego o al romano. Creo que de igual manera los trajes del batuque no los confunden con los negros vivos, sino con los africanos memorables y con su imaginario exotizado por occidente.

Lo que encuentro de contraste, es que la asunción de los chicanos con alteridad étnica racial en los Estados Unidos, basada en recuperar la tradición de danza sincrética para constituirla en instrumento de transmisión y continuidad de un linaje azteca ancestral que reclama la ciudadanía como habitantes originales del territorio de Aztlán (donde hoy se asienta el sur de Estados Unidos) le otorga un sentido positivo a su estrategia de “racialización”, ya que al, perder la ciudadanía mexicana por trabajar del otro lado y convertirse en ilegales o extranjeros, tienen necesidad de recuperar su

etnicidad indígena mexicana para lograr que sus demandas de reconocimiento como ciudadanos con derechos puedan ser tomadas en cuenta como minoría racial y o grupo nativista (De la Torre; Zúñiga, 2012a, 2012b y s/f). En los años sesenta era el momento histórico de las demandas por los derechos civiles de los negros, de los homosexuales, de los hippies, de los estudiantes. Un despertar de la diferencia identitaria y del reclamo de las minorías que si bien eran discriminadas, estaban accediendo a conquistar derechos civiles. Frigerio nos explica que los porteños han optado por desnacionalizar la identidad umbandista, prefiriendo colocarse en una identidad más abarcativa de la raíz africana, para generar su propia autonomía y ubicarse en una red y una memoria de mayores alcances.

Cuando leía el artículo de Alejandro Frigerio, acababa de releer acababa de releer a Bhabha (2010), sobre su propuesta conceptual sobre los sujetos entre-culturales “in-between” cuyas propuestas culturales son un desafío poscolonial, no puede evitar que esta lectura no se cruzara con la de Alejandro, pues los umbanda-porteños son excelente ejemplo de sujetos entre-culturales, ya que su propia representación desafía las divisiones binarias de la identidad afrolatinoamericana encarnada en sujetos culturalmente blancos, o la de la identidad argentina que se apropia de un linaje cultural y espiritual africano. En este entre-medio se redefinen, se negocian nuevos umbrales de negociación de la diferencia y el reconocimiento, se hibridan y a la vez se esencializan nuevos referentes y sentidos culturales del ser sujeto, y ante esta situación me surgen las siguientes preguntas colocadas por la interpelación de Bhabha: ¿por qué los porteños buscan un origen racializado, en un país que optó por el crisol de razas, como estrategia para conformar la unidad nacional? ¿Qué ofrecen estas adscripciones? ¿Cómo se conforman estos nuevos sujetos practicantes? ¿Cómo se reposicionan en los dominios nacionales del reconocimiento a las diferencias? ¿Cómo se vive el dejar de ser parte de la generalidad para convertirse en minoría? ¿Ofrece ventajas? No obstante, si además le sumamos a este escenario el tejido subcutáneo de la religiosidad popular de los porteños, pareciera que en ese nivel los umbandistas se mantienen dentro de la generalización, y no en el de la minoría. Entonces me surge la siguiente pregunta ¿cómo se

negocia este doble status de ser parte del “pueblo”, pero a la vez representar una minoría radical religiosa?

REFERENCIAS

ARGYARIDIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez; ROS, Alejandra Aguilaar (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México: CIESAS/ITESO/ELCOLJAL/IRD/CEMCA, 2008.

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (coords.). *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*, México: CIESAS/IRD, 2012.

BHABHA, Homi K. “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”. In: BHABHA, K. (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. México: Siglo XXI editores, 2010, p. 385-424.

CAPONE, Stefania; FRIGERIO, Alejandro. “Ifá reconquista el ‘mundo, o los desafíos de una nación yoruba imaginada””, In: ARGYRIADIS, K.; CAPONE, S.; DE LA TORRE, R.; MARY, A. (coords.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, México: CIESAS/IRD/academia L’Harmattan, 2012, p. 175-196.

COLONOMOS, Ariel (comp.). *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*. Paris: l’Harmattan, 1995.

CSORDAS, Thomas, J. (ed.). *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press, 2009.

DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. “Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras (México/Estados Unidos)”, In: *Debates do NER*, N. 21, 2012, jan-jun. Porto Alegre, Brasil, p. 11-48.

DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. “Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: Danza y construcción de una nación imaginada”, In: ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (coords.). *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*, México: CIESAS/IRD.

_____. Chicano Spirituality in the Construction of an Imagined Nation: Aztlán/La spiritualité “chicana” dans la construction d’une nation imaginaire: Aztlán, In: *Social Compass*, ISR (en prensa).

FORSÉ, Michel, “Les réseaux de sociabilité: un état des lieux”. *L’Année Sociologique*. Núm. 41, 1991, p.251.

GALINIER, Jacques, “Indio de estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna”, In: ARGYRIDIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez; ROS, Alejandra Aguilaar (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México: CIESAS/ITESO/ELCOLJAL/IRD/CEMCA, 2008.

LEVITT, Peggy; SCHILLER, Nina Glick. Conceptualizing simultaneity: A transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, Vol 38 (3): 1002-1039, 2004.

PIAGET, Jean; GARCÍA, Rolando. *Psicogénesis e Historia de la ciencia*. México: Siglo XXI editores, 1987.

SANCHIS, Pierre. “Cultura brasileira e religião... passado e atualidade...” *Cuadernos CERU*, série 2, volumen 19, Río de Janeiro, 2008, p. 71-92.

SEGATO, Laura Rita. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SEMÁN, Pablo. “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, In: ORO, Ari Pedro (org.). *Latinidade da América Latina: enfoques sócio-antropológicos*, Sao Paulo: editora Hucitec, 2008, p. 291-318.